

Paweł Dybel

Symbol i Symptom. Paula Ricoeura lektura Freuda

1

Zainteresowanie Ricoeura teorią psychoanalityczną Freuda, któremu najpełniejszy wyraz dał w obszernym dziele *De l'interpretation*, dotyczy przede wszystkim obecnego w tej teorii hermeneutycznego wymiaru. Wiąże się ono w dużej mierze z inspirowaniem się przez autora *Egzystencji i hermeneutyki* we wczesnym okresie jego filozoficznej działalności tradycją fenomenologii religii, a głównie wypracowaną w jej obrębie koncepcją symbolu, oraz fenomenologią Husserla. Jeśli jednak tradycja fenomenologii religii tkwi – pozytywnie – u podstaw rozwijanej przez Ricoeura w dyskusji z psychoanalizą koncepcji symbolu, to fenomenologia Husserla funkcjonuje trochę na zasadzie negatywnego tła, w odniesieniu do którego można wymownie wykazać odrębność freudowskiej koncepcji nieświadomości. Obiektem krytyki Ricoeura jest głównie przyjmowane przez autora *Idei* pojęcie świadomości, w stosunku do którego nieświadomość stanowi jedynie „przejściowy” derywat, poddający się w całości uświadomieniu.

2

Mimo iż sam Freud, starając się nadać psychoanalizie status nauki przyrodniczej, nie nazywał jej nigdzie hermeneutyką, to jednak według autora *Symboliki zła* oparł on w istocie swoją teorię na interpretacji symboli. Pogląd ten, jeśli wziąć pod uwagę bogatą tradycję interpretacyjną freudowskiej psychoanalizy w XX wieku, nie jest naturalnie niczym nowym. Próby odczytywania jej i kontynuowania jako rodzaju hermeneutyki pojawiają się już w latach dwudziestych, głównie wśród autorów proveniencji egzystencjalnej i fenomenologicznej (Karl Jaspers, Ludwig Binswanger) i później są kontynuowane na różne spo-

soby, szczególnie w Szwajcarii i w Niemczech Zachodnich (Medard Boss, Jürgen Habermas, Alfred Lorenzer, Karl-Otto Apel i inni). Niemniej jednak Ricoeur nadaje w tym kontekście słowu hermeneutyka całkiem nowe znaczenie, w rezultacie również jego odczytanie freudowskiej psychoanalizy jako rodzaju hermeneutyki jest zasadniczo odmienne od dotychczasowych.

Według niego teoria Freuda jest hermeneutyką, gdyż odnosi się ona do podwójnego znaczenia symboli. Ścisłe mówiąc, koncentruje się ona na rozbieżności między pierwszym, dosłownym znaczeniem symbolu i jego drugim, ukrytym znaczeniem. Innymi słowy, Freuda interesuje rozżew między tym, co człowiek poprzez owe symbole zamierza wypowiedzieć, a tym, co one faktycznie znaczą jako określone przez jego pragnienie. A zatem konflikt między nieświadomymi ludzkimi pragnieniami i restrykcjami nałożonymi na nie przez społeczeństwo i kulturę, który autor *Objaśniania marzeń sennych* opisywał w „energetycznych” terminach popędowych sił, zostaje przez Ricoeura zreinterpretowany w fenomenologicznych terminach różnicy między dwiema intencjami znaczeniowymi symbolu, dosłowną i metaforyczną. Zgodnie z tym reinterpretuje on odpowiednio pojęcie bytu (jako odniesione do bytu ludzkiego), które tkwi u podstaw freudowskiej teorii:

jako człowiek, który pragnie iść naprzód przybierając maski – *larvatus prodeō*. W wyniku tego mój język jest już zawsze zniekształcony: znaczy on coś innego niż to, co mówi, ma podwójne znaczenie, jest dwuznaczny. Marzenie senne i zjawiska mu pokrewne należą zatem do obszaru języka, który jawi mi się jako miejsce złożonych znaczeń, gdzie w bezpośrednio danym znaczeniu otwiera się znaczenie inne i zarazem się skrywa. Nazwijmy ten obszar podwójnego znaczenia symbolem i dyskusję nad jego dwuznacznością zostawmy na później.¹

Skrywanie pragnień przez człowieka prowadzi do zniekształcenia języka, którym mówi: do rozdwojenia tego języka na to, co zostało w nim wypowiedziane wprost to, co zdaje się on równocześnie mówić, tyle że to ostatnie znaczenie jest dane jedynie aluzyjnie, pośrednio. Wynika to stąd, że otwierając się w znaczeniu danym bezpośrednio już się w nim równocześnie skrywa, pozostając jako takie nieuchwytnie. Wieloznaczna struktura języka ludzkich pragnień każe skoncentrować się Freudowi na „semantyce pragnienia”, która tkwi u podstaw języka potocznego i która ujawnia się w patologicznych zjawiskach ję-

¹ Paul Ricoeur, *Fried and Philosophy. An Essayon Interpretation*, przeł. Dennis Savage, New Haven 1970, s. 7.

zykowych jak przejęzyczenia, narracje marzeń sennych itd. Każę to Ricoeurowi odczytać Freudowską teorię psychoanalityczną jako hermeneutykę podwójnego znaczenia symboli patologicznych, w których relacja między ich znaczeniem dosłownym i metaforycznym uległa zniekształceniu.

W tym punkcie też Ricoeura ujęcie hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda różni się zasadniczo od tego, które zostało zaproponowane przez Habermasa czy Lorenzera². W oczach Habermasa hermeneutyka Freudowska jest przede wszystkim teorią interpretacji „prywatnego” języka pacjentów, który stanowi zniekształconą wersję języka komunikacji publicznej. Dlatego analityk nie jest niczym

interpretator, który mediuje między partnerami mówiącymi różnymi językami, lecz jest raczej tym, kto uczy podmiot tego, jak ma on rozumieć swój język. Analityk poucza pacjenta jak ma on czytać swoje teksty, zniekształcone przez siebie i uszkodzone oraz w jaki sposób ma on przekładać na język komunikacji publicznej symbole, które jako część jego języka prywatnego, zostały zniekształcone³.

U podstaw tego wywodu tkwi założenie, że język „komunikacji publicznej” stanowi idealną normę dla interpretacji analityka. Dlatego też podstawowe zadanie analityka polega na przełożeniu prywatnego języka pacjenta na ten ostatni poprzez „znoszenie” różnych zniekształceń obecnych w tym pierwszym, skłaniając go do tego, aby rozpoznał je w tym, co faktycznie znaczą. Przecistawiając się temu racjonalistycznemu ujęciu interpretacji psychoanalitycznej Ricoeur twierdzi, że język komunikacji publicznej stanowi jedynie ontyczny derywat języka mitów i symboli religijnych. Podstawową cechą tego ostatniego jest podwójna intencjonalność znaczenia, tzn. odniesienie dosłownego i jawnego znaczenia ku znaczeniu drugiemu, ukrytemu (onejrycznemu). Wśród tych ostatnich zaś wyróżnioną, paradygmatyczną pozycję zajmują religijne symbole zła, w których – według Ricoeura – owa podwójna intencjonalność znaczenia wychodzi w sposób szczególny na jaw:

Z mojej strony z problemem symbolizmu zetknąłem się w ramach badań semantycznych, jakie prowadziłem nad symboliką wyznania zła. Zauważyłem, że nie istnieje dyskurs, w którym o złu mówiłoby się w sposób bezpośredni. Zło, niezależnie od tego, czy jest to zło, którego ktoś doświadcza czy też zło przez

² Alfreda Lorenzera ujęcie procedury psychoanalitycznej opiera się na podobnym założeniu, co Habermasowskie.

³ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, s. 228.

niego popełnione – wyznawane jest zawsze na sposób pośredni, za pomocą środków ekspresji zaczerpniętych z dziedziny potocznego doświadczenia, które wyróżnia odesłanie do innego rodzaju doświadczenia na zasadzie analogii. Wstępnie nazwę je doświadczeniem *sacrum*. Dlatego w archaicznej formie wyznania, obraz plamy – plamy, którą ktoś usuwa, zmywa, wyciera – oznacza na zasadzie analogii plamę jako jako usytuowanie grzesznika w wymiarze *sacrum*.⁴

Konfrontacja ludzkiego podmiotu z podwójnym znaczeniem symboli tkwiących u podstaw jego doświadczenia religijnego jest zatem konstytutywna dla języka jako takiego. Tym, co na pierwszy rzut oka wydaje się stanowić szczególną cechę symboli religijnych, czyli ich odniesienie do „drugiego”, ukrytego znaczenia, okazuje się być podstawowym wyznacznikiem językowej struktury, która tkwi u podstaw każdego rodzaju języka. Zgodnie z tym Ricoeur podaje własną fenomenologiczną definicję symbolu:

symboliczne znaczenie konstituuje się w i poprzez znaczenie dosłowne, które tworzy analogię dając analogon. W odróżnieniu od podobieństwa, na które możemy spoglądać z zewnątrz, symbolem jest sam ruch pierwotnego znaczenia intencjonalnie jednoczącego nas z tym, co symbolizowane, podczas gdy nie jesteśmy w stanie intelektualnie zdominować podobieństwa.⁵

Według Ricoeura przejście od pierwszego, dosłownego znaczenia do drugiego, analogicznego, ma miejsce w obrębie pierwszego i jest konstytutywne dla struktury języka. Innymi słowy, znaczenia dosłowne i metaforyczne nie mogą być traktowane jako należące do dwóch odrębnych „wymiarów” języka, ponieważ drugie znaczenie konstituuje się bezpośrednio w pierwszym, będąc jego organiczną częścią. Pod tym względem podwójna intencjonalna struktura znaczeniowa symboli religijnych przypomina strukturę symboli marzenia sennego, których interpretacja stanowi – jak powiada Freud – „królewską drogę” psychoanalizy.

Zarazem jednak ma miejsce istotna różnica między tymi dwoma rodzajami symboli. Dotyczy ona sposobu, w jaki ich znaczenie dosłowne odnosi się do metaforycznego i bierze się stąd, że w marzeniach sennych relacja między nimi ulega zniekształceniu przez pragnienie podmiotu.

Jest to też punkt, w którym Ricoeur podejmuje próbę skonfrontowania swojego modelu interpretacji symboli religijnych z psychoanalitycznym modelem hermeneutyki Freuda:

⁴ Paul Ricoeur, op. cit., s. 13.

⁵ Ibid., s. 17.

Tym, co psychoanaliza napotyka pierwotnie jako zniekształcenie znaczeń pierwotnych związanych z życzeniami czy pragnieniami podmiotu, fenomenologia religii napotyka pierwotnie jako manifestację głębi czy [...] objawienie sacrum⁶.

Rzecz jednak w tym, jak właściwie określić różnicę między symbolami religijnymi i marzenia sennego? Czy te ostatnie należą do innej kategorii symboli czy też stanowią jedynie zmodyfikowaną wersję ostatnich? Analogicznie: czy psychoanalityczna hermeneutyka Freuda różni się zasadniczo od tej praktykowanej przez fenomenologię religii, czy też stanowią one jedynie dwie różne formuły tej samej procedury interpretacyjnej?

Są to podstawowe pytania, jakie Ricoeur stawia w swojej książce o Freudzie:

Czy ukazywanie się-skrywanie podwójnego znaczenia zawsze jest zniekształceniem znaczenia pragnienia, czy też niekiedy może ono być manifestacją, objawieniem się sacrum? I czy sama ta alternatywa jest rzeczywista czy iluzoryczna, prowizoryczna czy definitywna?⁷

Sam Ricoeur nie ma wątpliwości co do iluzorycznego charakteru tej alternatywy. Dlatego też twierdzi, że patologiczne symbole interpretowane przez Freuda są rodzajem derywatu w stosunku do symboli religijnych. „Zniekształcenie” pragnienia, które ma miejsce w przypadku tych pierwszych stanowi zaledwie drugi aspekt samej znaczeniowej struktury symboli w ogólności („ukazywanie-skrywanie podwójnego znaczenia”), która w symbolach religijnych umożliwia objawienie się sacrum.

Właśnie to założenie i tym samym sposób odniesienia hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda do proponowanej przez Ricoeura hermeneutyki symboli religijnych wydaje się jednak najbardziej wątpliwe. Chciałbym to poniżej wykazać konfrontując tę ostatnią ze sposobem w jaki autor *Objaśniania marzeń sennych* interpretuje przeżyczenia i symptomy.

3

Podjęta przez Ricoeura próba, aby teorię psychoanalityczną Freuda odczytywać w kontekście wypracowanej w dyskusji z fenomenologią religii własnej koncepcji symbolu stanowi bez wątpienia wyzwanie pod

⁶ Ibid., s. 7.

⁷ Paul Ricoeur, op. cit., s. 7 n.

adresem dotychczasowej interpretacyjnej tradycji dzieła autora *Totem i tabu*. Zgodnie z tym odczytaniem naturalny punkt odniesienia dla tego dzieła stanowi bowiem tradycja judeo-chrześcijańska, w ramach której centralne miejsce zajmuje symbolika zła – a zatem tradycja, którą sam Freud poddał surowej „demaskacyjnej” krytyce.

Ta próba, aby odczytać dzieło Freuda niejako „pod włos” pozwala Ricoeurowi wskazać na implikowaną w tym dziele oryginalną koncepcję symbolu, dla której punktem wyjścia są dokonywane przez tego autora rozliczne interpretacje patologicznych zjawisk psychicznych. Jednym z głównych zamierzeń autora *De l'interprétation* wydaje się być rozpoznanie na nowo miejsca tego dzieła na tle dotychczasowej tradycji myśli chrześcijańskiej i filozoficznej, poprzez wykazanie jak dalece będąc w stosunku do nich niezwykle krytyczny jest równocześnie od nich w swojej koncepcji symbolu zależny. Według niego psychoanalityczna hermeneutyka Freuda nie tyle zrywa z tą tradycją, co znakomicie mieści się w jej obrębie, będąc nową „demaskacyjną” metodą rozumienia i interpretacji symboli, komplementarną w stosunku do metod dotychczasowych.

Podejście to sprawia, że *De l'interprétation* należy dzisiaj do rzędu najbardziej znaczących pozycji w całej dotychczasowej historii oddziaływań Freudowskiego dzieła. Konfrontując teorię Freuda z szeroką gamą koncepcji religijnych i filozoficznych (począwszy od tradycji fenomenologii religii i hermeneutyki protestanckiej, poprzez tradycję kartezjańską i husserlowską, po heglowską fenomenologię ducha) wpisuje ją w całkiem nowy sposób w tradycję europejskiej myśli. Nie znaczy to jednak, że pod adresem tego odczytania nie nasuwa się szereg pytań i wątpliwości. Zyskują one na ostrości, gdy zestawimy je z odczytaniami dzieła Freuda zaproponowanymi przez autorów należących do post-strukturalistycznej tradycji jak Lacan, Laplanche czy Derrida.

Wspólnym rysem tych odczytań – mimo głębokich między nimi różnic – jest że ich autorzy nie rozpoznają już psychoanalizy Freuda jako rodzaju hermeneutyki, ale koncentrują się na implikowanej w niej teorii języka, ich zdaniem, w zdumiewający sposób wychodzącej naprzeciw koncepcjom strukturalistyczno-lingwistycznym. W rezultacie w całkiem inny sposób rozpoznają oni „wyzwanie”, jakie teoria Freuda stanowi dla metafizycznej tradycji filozofii europejskiej oraz jej możliwe związki z hermeneutyką Nietzschego, Marksa i fenomenologią Husserla. Kiedy więc np. Ricoeur utrzymuje, że Freudowska „archeolo-

gia” figur nieświadomego winna być odczytywana jako rodzaj dialektycznej opozycji w stosunku do Hegłowskiej „teleologii” figur świadomości, Derrida twierdzi, że Freudowską myśl spekulatywną określa logika „podwajania” całkiem różna od Hegłowskiej. Albo też kiedy dla autora *De l'interprétation* teoria psychoanalityczna Freuda winna być rozpatrywana pod kątem opozycji elementu hermeneutycznego i energetycznego, to Lacan reinterpretuje ją pod kątem relacji między porządkiem Wyobrażeniowym, Symbolicznym i Realnego.

Jak już wspominałem, u podstaw sposobu, w jaki Ricoeur odczytuje dzieło Freuda, tkwi jego fenomenologiczna koncepcja podwójnej intencjonalności symbolu jako takiego. Wychodząc od tej koncepcji twierdzi on, że podwójna znaczeniowa struktura symbolu, która w sposób szczególnie wyraźny manifestuje się w religijnych symbolach zła (przy tym głównie w tych, które funkcjonują w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej) jest również możliwa do rozpoznania w symbolach patologicznych, na których ogniskuje się hermeneutyka psychoanalityczna Freuda. Ponieważ jednak w tych ostatnich symbolach relacja między pierwszym, dosłownym znaczeniem i znaczeniem ukrytym ulega zniekształceniu, ich znaczeniowa struktura stanowi derywat religijnych symboli zła. Analogicznie, „demaskująca” metoda interpretacji rozwijana przez Freuda stanowi jedynie procedurę alternatywną w stosunku do rozwijanej przez fenomenologię religii (czy w stosunku do fenomenologii Hegla) i tym samym trudno w niej upatrywać radykalnie odmienny rodzaj hermeneutyki.

Fenomenologia religii koncentruje się na symbolach zła, w których podwójna intencjonalność znaczenia nie jest zniekształcona przez pragnienie. W rezultacie interpretator zajmuje tutaj „ufną” postawę w stosunku do znaczenia interpretowanego tekstu. Freud natomiast koncentruje się na symbolach patologicznych, w których relacja między ich znaczeniem dosłownym i metaforycznym uległa zniekształceniu. Nic więc dziwnego, że staje się on w stosunku do nich „podejrzliwy” rozwijając złożoną i wyrafinowaną procedurę interpretacyjną w celu rozpoznania natury tego zniekształcenia oraz następnie określenia znaczenia metaforycznego.

Takie są wyjściowe założenia Ricoeura książki o Freudzie. Poniżej chciałbym podjąć z nimi dyskusję wychodząc od bliższego przyjrzenia się dwóm wybranym przeze mnie przykładom interpretacji przez autora *Objaśniania marzeń sennych* symboli patologicznych: przejęzy-

czenia i symptomu. Moim celem będzie odpowiedź na pytanie: czy owe symbole stanowią rzeczywiście jedynie derywat symboli religijnych oraz, czy tym samym procedura interpretacyjna rozwijana przez Freuda daje się odczytać wyłącznie jako nowa wersja hermeneutyki symboli, w tej postaci, w jakiej wykształciła się ona w tradycji religijnej i filozoficznej Zachodu?

4

Spośród symboli patologicznych w stosunkowo najprostszy sposób „podwójne znaczenie” manifestuje się w przejęzyczeniach. Freud twierdzi, że na ich symboliczną strukturę składa się konfliktowa relacja między znaczeniową tendencją wypierającą i wypieraną. Pierwsza z nich, która reprezentuje dążenie podmiotu mówiącego do formułowania poprawnych z językową konwencją wypowiedzi nie jest w stanie całkowicie podporządkować sobie tendencji wypieranej, za którą stoi nieświadome pragnienie podmiotu. Wynikiem tego jest przejęzyczenie manifestujące się jako pojawienie się w miejsce oczekiwanych słów, słów całkiem innych czy ich zniekształcenie. Typowym przykładem przejęzyczenia tego rodzaju jest przytoczony przez Freuda niefortunny toast asystenta, który zamiast oczekiwanego „Wypijmy (*anstossen*) za zdrowie szefa!” mówi „Czknijmy (*aufstossen*) za zdrowie szefa!”.

Według Freuda tego rodzaju przejęzyczenie, w którym młody mówca bezwiednie daje upust swoim agresywnym uczuciom wobec przełożonego sygnalizuje jego zakłóconą osobową relację z tym ostatnim. Wszelako, ponieważ na jego podstawie łatwo można się domyślić, co mówca faktycznie chciał powiedzieć, rodzi ono efekt humorystyczny. Dlatego wszyscy zebrani na słowa wznoszącego toast wybuchają śmiechem uznając, że przejęty swoją rolą po prostu się pomylił, nie doszukując się w jego pomyłce jakiegos głębszego sensu. Freud tymczasem uważa, że nie mamy tutaj tylko do czynienia ze zwykłym pomyłkowym wypowiedzeniem jednego słowa zamiast innego, ale że tkwi za tym głębsza nie uświadamiana przez wznoszącego toast motywacja: chęć obrażenia szefa. W tym też znaczeniu jego przejęzyczenie „ma sens”, wymagając interpretacji, która odnosiłaby je do określonego społecznego kontekstu, czyniącego je zrozumiałym.

Nie miejsce tutaj na wdawanie się w tego rodzaju „fenomenologiczną” analizę. Ale już to wstępne zarysowanie struktury znaczenio-

wej niefortunnego przejęzyczenia młodego asystenta pozwala wydożyć jej zasadniczą odmienność w porównaniu z przyjmowaną przez Ricoeura intencjonalną strukturą symboli religijnych. Po pierwsze przykład ten pokazuje wyraźnie, że relacja między znaczeniową intencją wypierającą i wypieraną ma w nim charakter „konfliktowy” a nie „mediacyjny”, jak to w odniesieniu do symboli religijnych przyjmuje autor *Egzystencji i hermeneutyki*. W rezultacie intencja wypierana nie stanowi rodzaju metaforycznego przekroczenia czy rozwinięcia intencji wypierającej, na podobnej zasadzie co metaforyczne znaczenie symboli religijnych stanowi przekroczenie znaczenia dosłownego. Przeciwnie, wdzierza się ona niepostrzeżenie w miejsce pierwszej i ją zastępuje. A dzieje się tak dlatego, ponieważ pozostają one w konflikcie ze sobą, wykluczając się praktycznie w tym, co znaczą.

Rzutuje to na odmienne zadanie interpretatora w obu wypadkach. O ile w przypadku interpretacji symboli religijnych chodzi o to, aby wykazać na czym polega przejście od intencji dosłownej do intencji metaforycznej symbolu, tutaj chodzi o to, aby wykazać na czym polega zasadniczy rozróżnienie między intencją wypierającą i wypieraną.

Druga różnica polega na tym, że głównym obiektem zainteresowań Freuda jest to, co faktycznie powiedział młody asystent wznosząc niefortunny toast, nie zaś to, co pierwotnie zamierzał powiedzieć zgodnie z obowiązującą w takich sytuacjach etykietą. W centrum uwagi znajduje się zatem znaczenie **dosłowne** tego toastu, nie zaś wyparte przez nie domyślne znaczenie zamierzone, zgodne z oczekiwaniami wszystkich zebranych. W tym przypadku interpretator nie podejrzewa bynajmniej, że za słowem „czknijmy” skrywa się jakiś ukryty metaforyczny sens, do którego należałoby dotrzeć. Wręcz przeciwnie: bierze on to słowo dosłownie w tym, co ono znaczy (czknijmy więc za zdrowie szefa, bo na nic więcej nie zasługuje), podkreślając, że w tej postaci stanowi ono jaskrawe zaprzeczenie znaczenia słów wypowiedzianych zwyczajowo w tego typu sytuacjach. Słowem, interpretator koncentruje się na tym, co zostało przez wznoszącego toast faktycznie wypowiedziane, traktując jego przejęzyczenie jak najbardziej serio jako bezpośrednią artykulację skrywanej na co dzień wrogości wobec szefa, nie zaś nad tym, co chciał on pierwotnie powiedzieć.

Interpretacja przez Freuda niefortunnego przejęzyczenia młodego asystenta odbiega również wyraźnie od sposobu, w jaki Ricoeur ujmuje podstawy jego psychoanalitycznej teorii. Według autora *Symboli-*

ki zła na teorię tę składają się dwa komplementarne wobec siebie poziomy. Są to: poziom „energetyczny” i związane z nim przyrodoznawcze procedury wyjaśniania oraz poziom „hermeneutyczny”, który z kolei wyznaczają procedury rozumienia i interpretacji.

Otóż kiedy za punkt wyjścia weźmiemy liczne omawiane i interpretowane przez Freuda przykłady różnego typu przejęzyczeń i czynności pomyłkowych (zostały one zamieszczone głównie w *Psychopatologii życia codziennego*) to – trzymając się rozróżnienia Ricoeurowskiego – okazuje się, że mamy tutaj jedynie do czynienia z poziomem hermeneutycznym jego teorii.⁸ Poziom energetyczny związany z mierzalną ilościowo ekonomią popędowych sił nie odgrywa tutaj praktycznie żadnej roli! Jeśli więc nawet rozróżnienie Ricoeura na te dwa poziomy jest uzasadnione, to za jego podstawę mogą służyć jedynie prace teoretyczne Freuda, w których stara się on wskazać na podstawowe mechanizmy rządzące życiem psychicznym człowieka. Natomiast w jego pracach praktycznych, poświęconych omawianiu poszczególnych konkretnych przypadków przejęzyczeń, marzeń sennych i symptomów nie odgrywa ono żadnej istotnej roli, gdyż wszechobecny jest w nich hermeneutyczny model rozumienia i interpretacji.

Wynika to stąd, że w pracach tych przyczyny wszystkich tego rodzaju patologicznych zjawisk poszukuje się nie w samej uchwytnej ilościowo relacji między poszczególnymi siłami popędowymi, ale w zakłóceniach, jakie mają miejsce w sferze międzyludzkich relacji. Podstawowym punktem odniesienia jest w nich kontekst społeczny reprezentowany zazwyczaj przez osoby najbliższe pacjentowi, z którymi wiąże się jego zrepresjonowane dążenia popędowe, odnoszące się do wspomnień traumatycznych wydarzeń z przeszłości, nie zaś same popędy jako takie. Jeśli więc jest w nich mowa o dochodzących w tych czynnościach czy zjawiskach do głosu w sposób zamaskowany i pośredni popędach seksualnych czy agresji, to te ostatnie nie funkcjonują bynajmniej jako ostateczna „podstawa wyjaśniająca” – jak to zakłada poziom energetyczny.

Liczą się one jedynie o ile zostały „pobudzone” przez owe wydarzenia, w których w wyniku określonych zachowań innych brutalnemu naruszeniu uległa sfera intymnego życia duchowego pacjenta. W przytoczonym przez nas przypadku agresja wobec przełożonego dochodzą-

⁸ To samo zresztą możemy powiedzieć o Freudowskich interpretacjach marzeń sennych i symptomów.

ca pośrednio do głosu w przejęzyczeniu wznoszącego toast bierze się – jak przypuszcza Freud – z zakłóconej relacji personalnej między nimi, nie jest zaś bezpośrednim wynikiem oddziaływania określonej siły popędowej. W tym sensie też określony społeczny kontekst stanowi tutaj brakujące ogniwo pośrednie w procesie interpretacji, pozwalające zrozumieć jaskrawe przeciwieństwo między tym, co wznoszący toast zamierzał pierwotnie powiedzieć zgodnie ze zwyczajową konwencją (odpowiednik znaczenia metaforycznego) a tym, co faktycznie powiedział (dosłowne znaczenie jego toastu).

5

Zupełnie inny typ symboli patologicznych stanowią w oczach Freuda symptomy. Podobnie jak w przypadku przejęzyczeń czy marzeń sennych u podstaw ich znaczeniowej struktury tkwi nie uświadamiany przez podmiot konflikt psychiczny między wypartymi pragnieniami i życzeniami związanymi z traumatycznymi wydarzeniami z przeszłości a wypierającymi je „intencjami”, których źródłem jest Ja i Nad-Ja. Zarazem jednak struktura znaczeniowa symptomów posiada pewne rysy specyficzne, które odróżniają ją od pozostałych typów symboli. Jeśli więc w przypadku przejęzyczeń z reguły bez trudu można ustalić „oryginalną” intencję znaczeniową podmiotu (tzn. wyraz czy wyrażenie, które uległo zniekształceniu), co stanowi nieocenioną pomoc w trakcie ich interpretacji, w przypadku symptomu jest to zazwyczaj niemożliwe. Jawi się on niczym całkowicie obce ciało w kontekście „normalnych” zachowań czy wypowiedzi podmiotu, oderwane od nich i non-sensowne jeśli rozpatrywać je samo w sobie.

Z kolei jeśli w narracjach marzeń sennych mamy zazwyczaj do czynienia z bogatą i zróżnicowaną warstwą symboliczną, której odpowiednia interpretacja może dać wgląd w różne „ukryte myśli” śniącego i tym samym zdać sprawę ze złożoności jego życia psychicznego, to struktura znaczeniowa symptomu jest zazwyczaj bardzo uboga i nieokreślona. W rezultacie odczytana dosłownie nie daje praktycznie jeszcze żadnej wskazówki co do swego „intendowanego” znaczenia. Jeśli na przykład symptom manifestuje się w postaci nerwowego tiku ciągłego mrugania oczyma czy uporczywego powtarzania pewnych gestów to jego znacząca struktura nie mówi jeszcze nic na temat „problemu” podmiotu, który jest jego źródłem. Można powiedzieć, że jedynym zna-

czącym elementem jest tutaj samo zakłócenie, jakie wprowadza symptom i jego uporczywa powtarzalność. Dlatego też analityk, który chciałby ów „problem” zidentyfikować musi w trakcie terapii oprzeć się również na innych patologicznych symbolach jak narracje pacjenta z marzeń sennych czy jego czynności pomyłkowe, gdyż w nich zazwyczaj ujawnia się – jakkolwiek tylko pośrednio i aluzyjnie – coś z natury owego problemu. W tym sensie pełnią one funkcję swego rodzaju „pośredników”, dzięki którym na okrzężnej drodze ich interpretacji można zmniejszyć odległość między jawnym i ukrytym znaczeniem symptomu.

Z tej racji jednak – paradoksalnie – ontologia struktury znaczeniowej symptomów ma charakter wyróżniony w porównaniu ze strukturą znaczeniową dwóch pozostałych grup symboli patologicznych. W symptomach bowiem najbardziej wyraźnie zaznacza się rozziw między znaczeniem dosłownym i metaforycznym, przybierając najbardziej skrajną z możliwych postać. Przedział między znaczeniem jawnym (dosłownym) i utajonym (metaforycznym) przybiera w nich bowiem postać permanentną i trwałą. Jeśli marzenia senne jako „królewska droga psychoanalizy” pozwalają analitykowi – z racji złożonej postaci swej warstwy symbolicznej, w której w równej mierze dochodzi do głosu tendencja wypierająca (świadomość) jak i wypierana (nieświadomość) – na wydobywie znaczenia, jakie dla śniącego posiadają różne traumatyczne wydarzenia z jego przeszłości, to w symptomach na temat znaczenia tendencji wypieranej nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć, poza tym, że manifestuje się ona w nonsensownej postaci przymusu ich powtarzania. W ten sposób symptomy, będąc wynikiem „kompromisu” między tendencją wypierającą i wypieraną ujawniają destrukcyjną moc nieświadomych pragnień pacjenta w ich najczystszej formie. W tym sensie są one najbardziej paradygmatycznym przejawem nieświadomego jako takiego.

Na szczególną uwagę wśród różnego rodzaju symptomów zasługują według Freuda te, które pozostają w organicznej relacji z ludzkim ciałem. Sam Freud nazywa je „mową narządów” (*die Organsprache*) ludzkiego ciała i utrzymuje, że ich przejawianie się w tej postaci jest typowe dla schizofreników. Twierdzenie to implikuje, że symptomy tego rodzaju są oznaką głębokich zaburzeń psychicznych o charakterze psychotycznym, które jest trudno wyleczyć.

Starając się objaśnić strukturę znaczeniową tego rodzaju symptomów Freud przytacza, za Tauskiem, dwa ich przypadki. Są to symptomy młodej dziewczyny, które – według autora *Objaśniania marzeń*

sennych – są typowymi przejawami zaczynającej się schizofrenii. Pojawiły się one u tej dziewczyny po sprzeczce z ukochanym. Dziewczyna po przewiezieniu do kliniki skarżyła się: „Oczy nie są właściwe, są przekręcone”. A po jakimś czasie, gdy doszła do siebie, komentowała to wydarzenie w ten sposób:

Nie mogę go wcale zrozumieć, za każdym razem wygląda inaczej, jest obłudnikiem, krętaczem (*Augenverdreher*), przekręcił mi oczy i mam teraz przekręcone oczy, to nie są już moje oczy, patrzę teraz na świat cudzymi oczyma.⁹

Drugi symptom dziewczyny doszedł do głosu w jej oświadczeniu: „Stoję w kościele, nagle zostałam popchnięta tak, że musiałam stanąć inaczej niż ktoś mnie ustawił, niż zostałam ustawiona.”¹⁰

Również i w tym wypadku chora była w stanie skomentować tę wypowiedź formułując szereg zarzutów pod adresem ukochanego:

który jest ordynarny, który mnie – z natury tak delikatną – również uczynił ordynarną. Uczynił mnie podobną do siebie, wmawiając mi, że jest ode mnie lepszy; więc stałam się teraz taka jak on, sądziłam bowiem, że będę lepszą, jeśli upodobnię się do niego. On się przestawił, a teraz ja jestem taka jak on (identyfikacja), on mnie przestawił.¹¹

Szczególne znaczenie tych przypadków polega na tym, że pacjentka jest jeszcze w stanie skomentować własną „mowę narządów”. Z jednej strony świadczy to o tym, że jej schizofrenia znajduje się jeszcze w początkowej fazie, z drugiej zaś stanowi nieocenioną pomoc dla terapeuty, który na podstawie komentarza pacjentki może bez trudu zidentyfikować przyczynę jej zaburzeń i stosownie do tego poprowadzić kurację. Znacznie trudniejsze zadanie stałoby przed nim, gdyby miał do czynienia z histeryczką w bardziej zaawansowanym stadium, której symptomy sprowadzają się do samej „mowy narządów”:

W pierwszym wypadku zwykła histeryczka konwulsyjnie odwróciłaby oczy, w drugim rzeczywiście zachwiałaby się, a nie odczułaby impulsu do tego lub innego wrażenia. W obu wypadkach nie miałyby również przy tym żadnej świadomej myśli, nie byłaby również później zdolna takowej wyrazić.¹²

Dopiero też w tych wypadkach mielibyśmy do czynienia z symptomami w ścisłym rozumieniu tego słowa tzn. z samą „mową narządów” pa-

⁹ Zofia Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 123.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

cjenta, która sprowadza się do powtarzającego się nieustannie wykonywania przez niego dziwacznych ruchów ciałem, grymasów, tików nerwowych itd. Specyficzny charakter owej mowy – czy, mówiąc inaczej „języka ciała” – polega wówczas na tym, że rolę znaczącego przejmuje w niej określony organ czy część ciała podmiotu. Proces ten świadczy o sile i powadze zaburzenia tożsamości podmiotu. Sygnalizuje on bowiem, że konflikt między intencją wypierającą (świadomość) i wypieraną (nieświadomość) przybrał tak drastyczną postać, iż podmiot nie może go już opanować na płaszczyźnie języka mówionego. Dlatego przeniósł go w obręb własnego ciała (na swój sposób „ucieleśnił”), starając się w ten sposób jeszcze bardziej „zamaskować” a zarazem utrzymać w ryzach to, co wyparte.

Ceną jednak jaką za to płaci jest utrata kontroli na własnym ciałem: obsesyjna powtarzalność pewnych dziwacznych grymasów czy gestów, które narzucając się z niezwykłą siłą, wyraźnie odstają od zachowań normalnych. W wyniku tego podmiot w sposób szczególnie namacalny, od razu rzucający się w oczy, zdradza się ze swoim „problemem”. Jedynym zaś „zyskiem” – dość przy tym wątpliwym, dodajmy – podobnego przesunięcia jest to, że wspomniany konflikt odgrywany przez niego za pomocą własnego ciała jest znacznie trudniejszy do rozpoznania w jego faktycznej genealogii i znaczeniu niż ma to miejsce w przypadku przejęzyczeń czy narracji marzeń sennych. Inna sprawa, że jest to zysk dość wątpliwy, gdyż sytuacja, w której jedynym śladem zaburzeń w życiu psychicznym pacjenta jest jego „mowa organów”, znacznie utrudnia proces terapii ze względu na głęboko nieokreślony i zamaskowany charakter owej mowy.

Ostatecznie sytuacja, w której podstawowym objawem konfliktu między świadomością i nieświadomym podmiotu staje się „mowa organów” cielesnych świadczy o tym, że w oczach tego podmiotu język nie jest już miejscem, w którym mógłby on ów konflikt opanować. Nastąpiła u niego swoista degradacja czy wręcz destrukcja języka jako miejsca artykulacji własnych konfliktów i radzenia sobie z nimi. Pojawienie się w zachowaniach podmiotu symptomów w postaci „mowy organów” jego ciała świadczy zatem o pogłębieniu się w nim rozdarcia między zakorzenioną w jego Ja i Nad-Ja tendencją wypierającą i tendencją wypieraną, co też prowadzić może w dalszym stadium do psychotycznej destrukcji jego świadomości.

Rozpatrywaną w tej perspektywie strukturę znaczeniową symptomów cechuje, w odróżnieniu od przejęzyczeń czy narracji marzeń sen-

nych, całkowite zatarcie kierunku odesłania ich warstwy znaczącej. Obecne jest w nich samo odesłanie bez określenia jego kierunku. Ujmijmy to w terminologii Ricoeura. Inaczej niż ma to miejsce w przypadku symboli religijnych pierwsze, dosłowne znaczenie symptomu zostaje tutaj ucieleśnione w jednym z „organów” ciała podmiotu, wyczerpując się niejako w tym ucieleśnieniu. Sprawia to, że jego odesłanie poza siebie do drugiego metaforycznego znaczenia staje się całkowicie nieokreślone i puste. Powstaje wrażenie jakby warstwa znacząca symptomu wskazywała tylko na samą siebie, a nie poza siebie, gdzie dołączałyby się do niej druga intencjonalność, w której by obrastała w nowe metaforyczne sensory. Stąd też bierze się poczucie bezsensowności symptomu.

Można powiedzieć, że jeśli strona znacząca symptomu (organ ciała podmiotu) gdzieś odsyła, to w istocie tylko z powrotem do samej siebie. Ma ona – jak się wydaje – strukturę błędnego koła, w którym druga intencjonalność transcendująca pierwszą została całkowicie wchłonięta przez tę ostatnią. Dlatego nie sposób jest tutaj mówić o wyprodukowaniu jakiegoś metaforycznego sensu, który by wykaczał poza dosłowność odesłania pierwszego. Pozostaje tylko nonsens „mowy organów”, a więc puste wskazywanie warstwy znaczącej symptomu na siebie samą.

Wynika stąd, że podjęta przez analityka próba interpretacji znaczenia symptomów pacjenta ma w sobie coś niemożliwego. Zakłada ona wszakże, że można przebić się przez zamknięte błędne koło pierwszego odesłania i zidentyfikować drugie, puste znaczenie symptomu. W oczach analityka jednak jest ono puste jedynie dlatego, że warstwa znacząca symptomu wskazując na siebie chce stworzyć wrażenie, jakoby owo drugie znaczenie w ogóle nie istniało. Tymczasem w istocie to drugie znaczenie symptomu zostało tylko w ten sposób radykalnie oderwane od pierwszego i „zamaskowane” poprzez wskazanie jego warstwy znaczącej na siebie samą.

Zadaniem analityka jest wówczas, po pierwsze, nie dać się zwieść znaczeniu dosłownemu symptomu i odnaleźć zatarte w nim odesłanie poza siebie, ku znaczeniu drugiemu, oraz – po drugie – zidentyfikować to znaczenie poprzez sięgnięcie po zewnętrzny wobec symptomu materiał dodatkowy: narracje marzeń sennych pacjenta, zdobycie informacji na temat traumatycznych wydarzeń z jego przeszłości itp. Analityka stara się zatem, niejako wbrew temu, co sugeruje struktura

znaczeniowa symptomu, odnaleźć związek między jego znaczeniem pierwszym i drugim oraz wykazać, że z tym ostatnim wiążą się określone wspomnieniowe treści. Innymi słowy, stara się on wykazać, że symptom w istocie coś mówi (czy też raczej: chce coś powiedzieć) wskazując poza siebie, tyle że równocześnie stara się zamaskować to odeślanie, wytwarzając wrażenie własnej nonsensowności.

W tym sensie można powiedzieć, że cała struktura znaczeniowa symptomu jest przepojona głęboką dwoistością i ambiwalencją. Symptom jest niczym przeraźliwy krzyk milczenia, które z jednej strony wydaje się być tylko pustym milczeniem, z drugiej zaś właśnie dlatego jawi się niczym natrętne pytanie, na które – jak się na pierwszy rzut oka wydaje – nie ma żadnej odpowiedzi. To pytanie jest niczym dramatyczna prośba kogoś kto skamieniawszy raz na zawsze w jakimś nonsensownym geście z jednej strony udaje, że jest tylko kamieniem (i że mu z tym dobrze), z drugiej zaś równocześnie sugeruje, że jest to tylko przybrana przez niego maska, pod którą bije jego żywe serce: prawda, do której należy się przebić po to, aby przywrócić go na powrót życiu, odczarować.

Symptom przeraża. Zarazem jednak, mimo że całkowicie „maskuje” to, do czego odsyła, tkwi w nim ciche i uporczywe domaganie rozwikłania własnej „tajemnicy”. Ponieważ zaś w tym, co mówi trudno jest zrazu dopatrzeć się jakiegokolwiek sensu, dlatego, inaczej niż marzenie senne, wyznacza on sobą ciężką, kamienistą drogę psychoanalizy, na której analityka czekają różnego rodzaju szczeliny, wyboje i pułapki. Droga ta jednak prowadząc w traumatyczną przeszłość podmiotu jest zawsze drogą jego potencjalnego powrotu do zdrowia lub choćby tylko do ładu z sobą samym. Wprawdzie pełno na niej różnego rodzaju rozwidleń, wybojów, pułapek i szczelin to zawsze kryje ona w sobie możliwość odnalezienia przez analityka właściwego kierunku. I to nawet w przypadkach, zdawałoby się, całkowicie beznadziejnych, kiedy zatarły się na niej wszelkiego rodzaju drogowskazy i wskazówki.

6

Z powyższego omówienia wyróżnionych przez Freuda typów symboli patologicznych wynika, że relacja między ich znaczeniem jawnym (dosłownym) i ukrytym (metaforycznym) nie jest – jak to przyjmuje Ricoeur – zwykłym derywatem analogicznej relacji, jaka ma miejsce w symbolach religijnych. Bierze się to stąd, że w przypadku symboli

patologicznych zamaskowanie czy zniekształcenie znaczenia ukrytego nie jest akcydentalną przeszkodą, którą należy rozszyfrować i usunąć w procesie interpretacji, aby uzyskać bezpośredni dostęp do tego znaczenia, jak ma to miejsce w przypadku symboli religijnych. Przeciwnie, okazuje się, że jest ono konstytutywnym elementem struktury znaczeniowej symbolu jako takiego. Innymi słowy, nigdy nie jest tak, że znaczenie dosłowne symbolu przerasta wprost i bezkonfliktowo w znaczenie metaforyczne, ale zawsze ma miejsce między nimi głęboka niewspółmierność, w wyniku której jego interpretacja przeradza się w nie kończące się zadanie.

Sprawia ona, że symbol jest w tym, co znaczy nieredukowalnie wieloznaczny, tak iż jego znaczenie ukryte nigdy nie staje się całkowicie przejrzyste, ale zmienia się w zależności od tego, w jakim rozpatrywać je kontekście. Freud próbował uporać się z tym problemem stwierdzając, że w niektórych przypadkach analiza pacjenta przybiera charakter nieskończony, gdyż w jego symptomach nieustannie ujawniają się nowe traumatyczne aspekty relacji do najbliższych mu osób. Lacan natomiast uznał tę sytuację za nieodłączny element każdej terapii, postulując zarazem jej zakończenie na drodze zasugerowania przez analityka pacjentowi możliwości innego typu językowych skojarzeń, niż te, którym do tej pory podlegała jego wyobraźnia. Te ostatnie bowiem były zdeterminowane przez jego fantazmaty zakorzenione w wypartych traumatycznych scenach z przeszłości. Terapeutyczna funkcja podobnego przekształcenia „mechanizmu” językowych skojarzeń pacjenta polegać miała na tym, że w jego wyniku mógł on w jakiejś mierze zdystansować się w stosunku do tego, co narzucają mu własne fantazmaty i tym samym zbudować własne relacje z innymi w społecznej przestrzeni, na innych niż dotychczas „zasadach”.

Ricoeur mógłby naturalnie tutaj powiedzieć, że również jego koncepcja symboli religijnych zakłada ich nieredukowalną wieloznaczność. W końcu zmaza rozpatrywana na poziomie znaczenia metaforycznego jest też głęboko wieloznaczna w tym, jak określa ona miejsce człowieka w stosunku do sacrum. Rzecz jednak w tym, że owa wieloznaczność symboliki zmazy sytuuje się już w bardzo określonym kontekście systemu symbolicznego danej religii jako całości, który wyznacza sobą jej wyraźne granice. W tym konkretnym wypadku na przykład nie sposób mówić o metaforycznym znaczeniu zmazy nie rozpatrując go w kontekście typowej dla danej religii symboliki tego, co święte. Wieloznacz-

ność symbolu zmaży mieści się zatem całkowicie w ramach przyjmowanego w ramach danej religii stosunku człowieka do Boga, który został zakłócony przez grzeszny postępek tego pierwszego, zyskując w ramach systemu symbolicznego owej religii określony sens. Dlatego symbol zmaży nie może zawierać w sobie nic, co wykraczałoby poza ramy określonej religijnej wykładni tego zakłócenia.

Natomiast symbole patologiczne nie funkcjonują w ramach żadnego symbolicznego systemu, który by implikował sobą już z góry ich określoną wykładnię i tym samym zawężał sobą przestrzeń tego, co mogą one znaczyć. Jedynym kontekstem, do którego w bardziej lub mniej zawołowany sposób odsyłają, jest fantazmatyczny kontekst scen traumatycznych, które już to rozegrały się w przeszłości pacjenta, już to są produktem jego wyobraźni.

Z terapeutycznego punktu widzenia oba te przypadki mają podobną wartość. Nawet bowiem jeśli scena traumatyczna posiada czysto wyobrażeniowy status, to stanowi ona inscenizację jak najbardziej rzeczywistego „problemu” pacjenta, który wiąże się z jego głęboko zakłóconymi relacjami do najbliższych mu osób. Na tym też polega znaczenie owej sceny. W niej bowiem ujawnia się skrywana przez niego na co dzień ambiwalentna postawa wobec tych osób, trudna do pogodzenia z ich jednoznacznie „pozytywnym” (lub „negatywnym”) obrazem, który ukształtował się na poziomie jego świadomości. Ponieważ zaś owa ambiwalentna postawa jest źródłem symptomatycznych zachowań pacjenta, konfrontacja pacjenta z jego fantazmatem jest w istocie jego konfrontacją z dwoistym stosunkiem do najbliższych mu osób, który do tej pory wypierał w nieświadome.

Jest to niewątpliwie bolesne i zrazu trudne do zaakceptowania przez pacjenta doświadczenie, gdyż w jego trakcie zdaje sobie sprawę z tego, że w istocie jego stosunek do tych osób jest znacznie bardziej złożony niż do tej pory to sobie wyobrażał (czy też raczej „wmawiał”) i nie daje się sprowadzić do jednej prostej formuły. Składają się nań bowiem elementy, które często są nie do pogodzenia ze sobą, a niekiedy wręcz wykluczają się wzajemnie. Przede wszystkim zaś każą mu opatrzyć znakiem zapytania dotychczasowy obraz najbliższych mu osób i odkryć w sobie ukryte pragnienia i myśli, które z nim w żaden sposób nie dają się pogodzić. Kiedy jednak pacjent otworzy się na to doświadczenie, rozpoznając w nim prawdę o swoim faktycznym odniesieniu do innych, może on w jakiejś mierze uwolnić się od determinującej jego

zachowania mocy własnych symptomów. To znaczy z jednej strony musi on uznać tę prawdę, jako w jej dwoistości nie do usunięcia (i tym samym uznać, że również jego symptomy są stałym, nie wymazywalnym elementem jego odniesienia do siebie), z drugiej strony jednak właśnie dlatego może on zmienić własną „pozycję” wobec symptomów.

Doprowadzenie do tej zmiany jest zresztą głównym celem terapii analitycznej. Dokonuje się to w niej na drodze przewrotnego konfrontowania pacjenta z różnymi symptomatycznymi elementami jego wypowiedzi i zachowań, w których w zawołowanej postaci dochodzą do głosu różne wyparte przez niego aspekty odniesienia do innych. Postępując w ten sposób analityk stara się zwrócić uwagę pacjenta na te elementy i sprawić, że ten zaczyna zastanawiać się nad nimi, rozpoznając w nich coś z „semantyki” własnego pragnienia.

Jeśli więc za pośrednictwem tego rodzaju doświadczenia zostaje rozpoznane „ukryte” znaczenie symptomów, to – inaczej niż w przypadku symboli zmy – nie składa się nań tylko poczucie odstępstwa w stosunku do Innego (innych), które dałoby się zamknąć w ramach systemu symbolicznego danego światopoglądu czy religii. O „ukrytym” znaczeniu symptomu stanowi bowiem właśnie to, że już niejako z założenia nie daje się ono wpisać w jakikolwiek system symboliczny, ale w swojej dwoistości zawsze go rozsadza, pozbawiając podmiot nadziei na odkupienie. Słowem, jeśli doświadczenie przez podmiot religijnej symboliki zmy pozwala mu w bardzo określony sposób rozpoznać sens własnego odstępstwa w stosunku do sfery sacrum (Inny/Bóg), otwierając zarazem perspektywę powrotu do niego, to rozpoznanie przez podmiot w analizie „ukrytego” znaczenia symptomu jako w sobie samym głęboko dwoistego konfrontuje go z nieusuwalnością własnego „rozdarcia” w stosunku do innych. Otwiera się wówczas jednak przed nim szansa odważnego „wytrwania” w tym rozdarciu, zamiast zdania się na iluzoryczne dążenie do jego usunięcia.

Struktura znaczeniowa religijnych symboli zmy i symboli patologicznych różnią się zatem od siebie w sposób zasadniczy, tak iż trudno jest traktować jedno jako derywat drugich. Wynika to stąd, że oba te typy symboli wyrosły na podłożu zupełnie innego rodzaju doświadczeń egzystencjalnych, które w pewnym sensie dzieli wszystko. Metaforyczne znaczenie symbolu zmy rodzi w podmiocie będącym członkiem danej wspólnoty religijnej bardzo określone skojarzenia na temat własnej „grzeszności”: odstępstwa od tego, co boskie. Nigdy więc prze-

ście na poziom tego znaczenia nie dokonuje się bezpośrednio i wprost, ale zawsze jest już „zapośredniczone” przez zawartą w systemie symbolicznym danej religii bardzo określoną wykładnię relacji człowiek – sacrum. Wbrew temu, co pisze Ricoeur plama od samego początku nie jest tutaj w swym znaczeniu dosłownym czystą plamą, ale już funkcjonuje w ramach systemu symbolicznego danej religii, który narzuca już niejako z góry sposób przejścia na poziom znaczenia metaforycznego.

Symbole patologiczne natomiast nie są w swym znaczeniu metaforycznym „zapośredniczone” przez żaden dodatkowy system symboliczny, który określał by z góry sposób przejścia ich znaczenia dosłownego na poziom znaczenia metaforycznego. Dlatego ich znaczenie dosłowne z reguły jest puste albo wydaje się całkowicie nonsensowne, zaś zyskują one określony sens dopiero na poziomie oderwanego od niego znaczenia metaforycznego. To ostatnie odsyła wówczas przede wszystkim do różnego rodzaju zakłóceń jakie pojawiły w relacjach podmiotu z innymi, w których był on ofiarą poczynań tych ostatnich. Ponieważ zaś owi inni często byli bliskimi mu osobami, z którymi był głęboko emocjonalnie związany, dlatego jego postawa wobec nich jest naznaczona ambiwalencją, co znajduje swój wyraz w dwoistości znaczenia jego symptomów.

Z tej też racji – po pierwsze – między „pustym” czy nonsensownym znaczeniem dosłownym symboli patologicznych oraz ich znaczeniem metaforycznym ma zawsze miejsce wyraźny rozziw oraz – po drugie – samo owo znaczenie metaforyczne naznaczone jest zazwyczaj głęboką dwoistością, uniemożliwiając jego jednolitą wykładnię. W rezultacie symbole patologiczne ujawniają tę prawdę o człowieku, która w religijnych symbolach zmazy ulega całkowitemu zatarciu. Jest to prawda o zasadniczej niewspółmierności odniesienia ludzkiego podmiotu do siebie i do innych, niewspółmierności, która tkwi u podstaw samorozumienia tego podmiotu i nie może być żadną miarą przeciężona lub usunięta. Słowem, ukazują one, że „odstępstwo” w stosunku do siebie i do innych jest nie wymazywalnym rysem ludzkiego sposobu bycia w świecie i z istoty nie podlega żadnej eschatologii.

Paweł Dybel